

O conceito de corpopropriação em Michel Henry e Christophe Dejours

Benoît Kanabus*

«Na verdade, as capacidades de um indivíduo, nomeadamente as capacidades corporais, não podem ser votadas ao esquecimento, e isso tanto mais quanto a Corpopropriação permanece, na idade da técnica como em qualquer outra, o fundamento escondido, todavia incontornável da transformação do mundo»¹. O conceito de corpopropriação², aqui em questão, tomou progressivamente um lugar determinante na fenomenologia da vida desenvolvida por Michel Henry. E bastará um breve exercício genealógico para mostrar que ele responde, de facto, à sua motivação mais antiga: apreender no corpo subjetivo o fundamento do aparecer do mundo. Fiel ao nascimento deste conceito

* Université Catholique de Louvain – Fons National Recherche Scientifique.

Tradução de Florinda Martins.

¹ Michel HENRY, *La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987, (LB) p. 93.

² Encontramos em M. Henry várias grafias para o conceito: «corps-propriation» em *La Barbarie* e *Phénoménologie de la vie*, T IV; «corpspropriation» em *Phénoménologie de la vie*, T IV; «co-propriation» em *Do comunismo ao capitalismo*; «copropriation» em *Genealogia da psicanálise*. Com Christophe Dejours optamos pela forma «corpspropriation».

no pensamento de Michel Henry, Christophe Dejours desenvolveu-o na psicodinâmica do trabalho que, além do interesse no apuramento da receção teórica da fenomenologia da vida, possui no campo da crítica social interesse próprio que acresce a cada dia, sobretudo depois da importante publicação de *Souffrance en France*³. Será a continuidade deste conceito de corpopropriação – entre a sua génese em Michel Henry e o seu desenvolvimento em Christophe Dejours – que este curto artigo procura estabelecer.

Imanência e transcendência

Uma das teses mais fortes de Michel Henry, desde *A essência da manifestação*, consiste em dizer que a vida, por ser originariamente subjetiva⁴ e atuante, participa na formação do mundo. «A imanência é a essência da transcendência»⁵. Esta tese, contrariamente ao que se pode ler em alguns contemporâneos, afasta claramente a tentação de compreender a subjetividade cindida entre duas dimensões irreduzíveis: a da imanência e a da transcendência. Separar estas duas dimensões fenomenológicas conduziria, com efeito, a considerar «uma subjetividade insular, separada do mundo [...] uma vida morna e entediante (até à morte) onde nada mais acontece, mas que, todavia, estaria irremediavelmente grudada a si mesma»⁶. Uma tal subjetividade seria, de acordo com uma bela comparação de Jean-Louis Chrétien, idêntica ao «inferno»⁷. Ora Michel Henry diz muito claramente o inverso: «na medida em que a subjetividade faz prova do mundo ou, antes, é prova do mundo, ela não é só a pura e simples prova de si, a auto-afeção muda na qual nada mais há para ela do que ela; para ela há também o mundo»⁸.

A tentativa de pensar o vínculo da afetividade à prova sensível do mundo remonta de facto à *Filosofia e fenomenologia do corpo* cuja redação precedeu a de *A essência da manifestação*. «A unidade da experiência, que é a unidade da vida e do ser transcendente, escrevia então Michel Henry, encontra o seu fundamento na existência de uma subjetividade absoluta que se transcende

³ Cf. DEJOURS, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*. Paris: Seuil, coll. «Points», 1998.

⁴ Cf. B. KANABUS, *Généalogie du concept d'Arché-Soi chez Michel Henry*. Hildesheim: Olms, coll. «Europae memoria», 2011.

⁵ *EM*, p. 309. Sublinhado nosso.

⁶ J.-M. LONGNEAUX, «D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence», in *Revue philosophique de la France à l'étranger*, 126/3 (2001), pp. 305-319, 307.

⁷ J.-L. CHRÉTIEN, «La vie sauve», in *Les Études philosophiques*, 1 (1988), pp. 37-49, 49.

⁸ Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T. II. Paris: PUF, 2003, pp. 25-26.

para um mundo que é em si mesmo o lugar onde se cumpre, de uma maneira originária, a revelação a si desse ato de transcendência»⁹. Tratando-se de prosseguir brevemente o exercício genealógico, encontramos já no início do *Diário* de juventude entre 1942 e 1948: «a estrutura do mundo é a subjetividade»; «A subjetividade é o sentido do mundo»¹⁰. Michel Henry não podia ter afirmado mais claramente depois que é na realidade fenomenológica da imanência que a transcendência encontra a sua própria realidade fenomenológica. Só há experiência sensível do mundo na medida em que as nossas sensações e as nossas percepções são habitadas pela interioridade radical de uma vida afetiva¹¹. Se sou único, escrevia ele ainda em *Filosofia e fenomenologia do corpo*, não é «por assim ter decidido, nem por, no meu estetismo, apreciar apenas sensações excepcionais e raras ou, como Keats, apreciar o perfume das violetas, mas simplesmente porque sinto»¹². «Sorte», diz Kafka, que Michel Henry gosta de citar, «que o solo que pisas não possa ser maior do que os pés que o cobrem». Sorte ainda «que as flechas se ajustem exatamente às feridas que abrem»¹³.

⁹ Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF, 1965 (PPC), pp. 161-162. A tese henryana consiste pois em dizer que «a transcendência é "já" afetada no ato pelo qual ela projeta um horizonte, mas não por este ato de projeção» (M. HAAR, «Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique», in *Philosophie*, 15 (1987), pp. 30-54, 39). As análises de Jean-François Lavigne a propósito desta tese são fundamentais, pois mostram que «a condição de possibilidade e o princípio dinâmico da transcendência originária é esta afetividade primordial de um ser afetado na modalidade da qual a transcendência se manifesta a si mesma – e que é preciso assim denominá-la de afetividade transcendental». («La matière vivante, ou la victoire de Berkeley», in J.-M. BROHM e J. LECLERCQ (dir.), *Dossier Michel Henry*. Lausanne: L'Âge d'homme, coll. «Les dossiers H», 2009, pp. 196-206, 201).

¹⁰ A. HENRY, «Michel Henry (1922-2002): Entretien en manière de biographie avec J. Leclercq», in *Dossier Michel Henry*, op. cit., pp. 7-50, 8.

¹¹ *A essência da manifestação* tem, por conseguinte, cuidado em apresentar a afetividade como uma estrutura mais originária do que a sensibilidade se a definirmos como «o poder de sentir alguma coisa, isto é, o poder de receber e de ser afetado, contanto que essa afeção se cumpra por intermédio dos sentidos» (EM, p. 578). A afetividade torna possível a experiência sensível do mundo porque ela é a condição da sensação ao «constituir a sua realidade e a substância do seu ser fenomenológico efetivo e concreto» (EM, p. 627). A afetividade não caracteriza aqui nem um estado psicológico nem uma tonalidade afetiva particular, ela é a «fonte originária» do «conjunto edificador do que é e sem o qual nada seria» (EM, p. 594). Sobre a questão da relação entre fenomenologia radical e neuropsicologia, cf. F. MARTINS, «L'autre: Le corps vivant», in J.-Fr. LAVIGNE (dir.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Actes du Colloque international de Montpellier 2003*. Paris: Beauchesne, coll. «Prétentaine», 2006, pp. 67-79; assim como «La phénoménologie de Michel Henry et les questions du neurologue Damásio», in *Dossier Michel Henry*, op. cit., pp. 424-431).

¹² PPC, p. 460.

¹³ Fr. KAFKA, *Journal intime*, trad. P. KLOSSOWSKI. Paris: Grasset, 1945, pp. 202 e 253.

Toda a relação com o mundo é, para Michel Henry, uma relação originariamente afetiva: «É o mundo, este mundo exterior e real, o mundo das coisas e dos objetos que é afetivo e deve ser compreendido como tal»¹⁴. Uma tese no todo partilhada por Christophe Dejours: «É sempre afetivamente que o real do mundo se manifesta ao sujeito»¹⁵. Ao dizer que o mundo apenas é provado na prova afetiva que um si de si faz, o enredo fenomenológico consistirá em mostrar que, na relação incessante que temos com o mundo, o que fundamentalmente está em jogo é o facto de a vida buscar edificar-se em cada uma de suas experiências.

Porque a afetividade constitui a estrutura originária deste acontecimento e a sua realidade, é que «a realidade da ação do ente compreendida na sua efetividade fenomenológica e na sua possibilidade, enquanto ação sobre nós, essa ação do ente encontra a sua origem e a sua realidade onde ela se faz sentir, onde se funda a ipseidade, em nós e na essência, encontra em nós e na essência a origem e o sentido da determinação que a cada vez cumpre»¹⁶.

Corpo e mundo

É nesta perspetiva que as reflexões mais densas de Michel Henry sobre o corpo adquirem toda a força. «Porque o nosso corpo subjetivo, explica Jean-Michel Longneaux, é dado a si mesmo na prova de si é que ele é o “aqui” a partir do qual se reporta a um mundo. Mas deve-se acrescentar, num segundo momento, que apenas há mundo como prova de uma exterioridade ou de um fora-de-real ou ainda como um outro que não eu que permaneço ancorado à prova de mim mesmo»¹⁷. Um extrato do *Diário*, datado de 1942, revela de novo

¹⁴ EM, pp. 608-609.

¹⁵ Cf. DEJOURS, *Travail vivant. T. I: Sexualité et travail*. Paris: Payot, 2009, p. 27.

¹⁶ EM, pp. 620-621. Sublinhado pelo autor. Na base desta leitura, não reconhecemos o conceito de auto-afeção henryano na interpretação que dele faz Renaud Barbaras ao escrever que «ele não está seguro que seja legítimo falar ainda de vida a propósito de uma auto-afeção pura que é por essência estranha à exterioridade ou à transcendência, que se define precisamente pelo facto de se reportar apenas a si. Com efeito podemos perguntar se, em Michel Henry, o lugar conferido ao conceito vida se não paga pelo preço de uma redução da vida a um sentido estritamente metafórico onde com dificuldade se reconhecem as atividades dos seres vivos» (*Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, coll. «Problèmes & Controverses», 2008, p. 9). Porque, para Michel Henry, não faz qualquer sentido perguntar-se, como faz Renaud Barbaras, como é que a subjetividade definida pela radical imanência da sua auto-afeção pode fazer experiência do mundo. Trata-se antes de se perguntar como é que a experiência que temos do mundo é a cada vez uma prova de si.

¹⁷ J.-M. LONGNEAUX, «D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de la transcendance», *loc. cit.*, p. 317.

que esta tese habita Michel Henry desde o começo da sua formação filosófica. «Porque me comove esta paisagem, pergunta ele, senão por ser ela a minha carne? [...] Não vemos as coisas, apenas vemos o nosso olhar»¹⁸, visto ser neste reenvio da paisagem ao autoprovar do olhar que ele adquire toda a sua densidade¹⁹. Esta tese encontrar-se-á de uma maneira exemplar no comentário da «Vontade de poder» de Nietzsche.

«Não é o que ele vê que faz com que o olho se abra mais. Não dispõe ele antes o que vê de modo a alargar e a intensificar a visão – é o que acontece na arte – por trazer em si esta vontade de ver mais, vontade que é a prova que a visão faz de si, enquanto acréscimo de si? Assim o que excita a potência e a leva a mais potência não é um efeito previsível ou um qualquer fim, é a própria embriaguez»²⁰.

A imanência da vida subjetiva, longe de a abstrair do que se passa no mundo, reenvia à prova de que nada do que a subjetividade vive no seio do mundo é estranho à prova radical que ela faz de si. Porque a subjetividade é a interioridade radical de cada um dos seus vividos, ela está comprometida de modo radical em tudo o que vive, ela tem no seu poder provar-se «uma vulnerabilidade radical em relação ao que no mundo faz»²¹. É a este nível que se situa agora todo o enredo da fenomenologia da praxis que Michel Henry desenvolve a partir dos trabalhos de Marx.

«Aquele que deseja, aquele que tem fome, que carrega um fardo, que esculpe uma pedra, que desenvolve o seu corpo consoante um dos seus poderes, esse não instaura entre si e o seu desejo ou o seu esforço qualquer distância a favor da qual fosse permitido escapar ao que faz ou ao que é; mas imerso em si e fundamentalmente passivo em relação ao seu próprio ser, coincide consigo para ser o que é, insuperavelmente»²².

O mundo que Michel Henry critica de uma maneira virulenta, compreendido tanto do ponto de vista genealógico como temático, é então um mundo concebido independentemente da afetividade originária da vida, dito de outro

¹⁸ A. HENRY, «Michel Henry (1922-2002)», *loc. cit.*, p. 8.

¹⁹ Cf. R. GÉLY, «L'imaginaire et l'affectivité originaire de la perception: Une lecture henrienne du débat entre Sartre et Merleau-Ponty», in *Studia Phaenomenologica*, IX (2009), pp. 173-192.

²⁰ PV IV, p. 34.

²¹ R. GÉLY, «La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry: Réflexions à partir de *La Barbarie*», in *Noesis*, 18 (2012), pp. 103-128.

²² Michel HENRY, *Le Socialisme selon Marx*. Arles: Sulliver, 2008, p. 51.

modo «um mundo abstrato», isto é, inexistente, do qual se descartou a subjetividade²³. O mundo apenas é real na atualidade radicalmente subjetiva da relação prática que temos com ele. Ele é primeiro o que resiste ao esforço permitindo que o agir tome posse plena de si. «Com efeito – e este é um ponto em que Renaud Barbaras concorda com Michel Henry –, o sentimento de esforço é necessariamente a revelação de um termo que lhe resiste. Esse termo resistente não é acessado pela representação, pois ele não é um objeto que se revelaria por algo suscetível de se opor ao esforço, o que viria a separar a consciência do seu próprio movimento»²⁴. A ação, enquanto ação radicalmente subjetiva, é ao mesmo tempo o que torna o mundo verdadeiramente real e o que permite cumprir a nossa ipseização. «O homem deve agir, pôr em exercício os poderes interiores do seu corpo no sentimento de esforço se quiser chegar a um resultado que é, ele mesmo, subjetivo»²⁵. No esforço que ao trabalhar efetivo, levantando por exemplo sacos de cimento, não realize apenas um comportamento objetivo ao explorar uma determinada capacidade de agir, mas igualmente me experiencio efetivamente na radicalidade da minha individualidade. «Há, de acordo com a genial intuição de Maine de Biran, um sentimento de esforço de modo que apenas na dificuldade desse esforço ou na sua satisfação é que toda a forma de ação é possível, não como uma deslocação objetiva e inconsciente, mas como um “eu posso” provando-se a si mesmo, na sua efetividade e por ela»²⁶. Esta tese, auferida nas descrições de Maine de Biran, é repetida ao longo de toda a obra de Michel Henry. Citamos apenas um exemplo porque a sua formulação merece que nela fixemos a atenção:

«Quando a ação bruscamente nos convoca, é no mais profundo de nós mesmos que mergulhamos, na noite abissal da subjetividade absoluta, nesse lugar onde dormem as potências do nosso corpo e onde, unindo-as a elas, nos abalam – aí onde se atualizam de súbito as potencialidades da subjetividade orgânica, onde se desenvolve o Eu posso fundamental que constitui a nossa existência, aí onde somos um conosco mesmos na unidade original onde não há nem transcendência nem mundo»²⁷.

É preciso não menosprezar a última parte desta citação. Michel Henry diz que nesta prova nem há transcendência nem mundo no sentido em que se

²³ Michel HENRY, *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990, p. 179.

²⁴ R. BARBARAS, «Le corps chez Michel Henry et Merleau-Ponty», in J.-Chr. GODDARD e M. LABRUNE (dir.), *Le Corps*. Paris: Vrin, coll. «Chemins philosophiques», 1992, pp. 242-280, 248.

²⁵ Michel HENRY, *Entretiens*. Arles: Sulliver, 2005, p. 118.

²⁶ Michel HENRY, *Auto-donation*. Paris: Beauchesne, 2004, p. 37.

²⁷ Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T. III. Paris: PUF, 2004, p. 32.

continuar a entender uma passagem da subjetividade à esfera da transcendência que seria o mundo. Se é no corpo subjetivo que o real se concentra em seu meio original, o da vida, não faz qualquer sentido nesta perspectiva falar de «passagem ao mundo se por esta expressão entendêssemos uma qualquer *mediação*, pela qual a vida se transformaria ela mesma em mundo»²⁸. Para Rolf Kühn, «a oposição entre a vida invisível e a realidade exterior é apenas aparente, porque a concentração de todo o poder na Vida – da qual depende a descoberta sensível do Real – reconduz o *Todo desse Real* ao seu lugar original que é o *pathos* da necessidade experienciada enquanto querer-viver que é a cada vez um querer-viver-se da Vida sem ser obrigado a passar pela representação desrealizante»²⁹.

Corpopropriação e subjetivação

Olhando de perto, a materialidade do mundo adquire uma significação fenomenológica radical enquanto correlato prático do agir vivo na medida em que o mundo é «produzido» graças às nossas forças orgânicas. É o que explica muito particularmente esta passagem de *Do comunismo ao capitalismo*: «Ao recusar toda a descrição exterior, convém [...] repor-se no interior da atividade subjetiva e nela fazer a experiência de um mundo que é tão-só o correlato do seu poder, o termo que resiste ou que cede ao esforço. Nessa resistência ou nessa submissão o universo dá-se originariamente à força subjetiva da vida como seu “instrumento” ou sua “matéria”»³⁰. Se o mundo apenas se dá na relação prática que com ele temos, então o «Corpo e a Terra» estão ligados por uma verdadeira «Corpo-propriação» original, visto que «nada advém primeiro em um defronte de um puro fora-de, como uma coisa ou como um objeto, mas apenas [...] nessa corpo-propriação original e enquanto seu historial»³¹. À crítica que consiste em dizer que não há lugar para a transcendência do mundo numa fenomenologia da vida, convém desde já, repitamo-lo, opor uma leitura bem mais radical dizendo que «o mundo real pertence, também ele, à vida»³².

²⁸ R. KÜHN, *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*. Paris: L'Harmattan, coll. «Ouverture philosophique», 2003, p. 148. Sublinhado pelo autor.

²⁹ Id., «Individu vivant et réalité ou le regard transcendantal: Approche d'une phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique», in J. HATEM (dir.), *Michel Henry. La Parole de vie*. Paris: L'Harmattan, coll. «Ouverture philosophique», 2003, pp. 97-116, 105.

³⁰ Michel HENRY, *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob, 1990, (CC) p. 154.

³¹ Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T. IV. Paris: PUF, 2004, (PV; IV), pp. 38-39.

³² J.-M. LONGNEAUX, «D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence», *loc. cit.*, p. 317.

«Tomadas nesse poder as coisas são de imediato o que mostram sob a ação do trabalho vivo: matérias para serem informadas e, pela sua força vivificante, instrumentos dessa força, seus prolongamentos já moldados, também eles, e por ela informados. Tidos pela vida como o que ela sustém no ser, como seu correlato e seu prolongamento, matérias primeiras e instrumentos pertencem-lhe por princípio. É desta forma que o homem é proprietário da terra, visto que se move nessa copertença primitiva do Universo e da vida»³³.

Desde a obra *Marx* que esta tese se relê ao nível de uma fenomenologia da história³⁴. Também para a fenomenologia, a história, observa M. Henry, não é «uma história linear nem homogênea, mas antes o lugar da emergência de estruturas típicas»³⁵ de produção: antiga, medieval, asiática, europeia, capitalista, comunista, ecológica, etc. Estes diferentes tipos de produção resultam do princípio de uma vida que procura, na sua corpopropriação do mundo, ipseizar-se, singularizar-se ao responder às suas fundamentais necessidades. «Nós transformamos o mundo, a história da humanidade é apenas a história dessa transformação, a ponto de ser impossível contemplar uma paisagem sem ver nela o efeito de uma determinada praxis. Mas essa transformação foi no passado da humanidade o exercício da Corpo-propriação que faz de nós habitantes da Terra enquanto proprietários, em sentido ontológico»³⁶. A subjetividade da vida aparece como a razão da modalização diversificada das respostas dadas às necessidades vivas, respostas que, em função da corpopropriação de um mundo de recursos vários, jamais são as mesmas mas sempre a tentativa de uma ipseização radical da vida.

«É enquanto vivo, trazendo em si esta essência sofredora e atuante da vida [que o homem] produz constantemente a cada instante uma sociedade que é tão-só a sua própria vida, a saber, essa atividade sem começo nem fim na qual toda a vida se alça ao nível das exigências do seu sofrimento e do seu desejo, enfrentando-o. É por ela ser a vida e o indivíduo que [...] a história [é] a dos modos diversificados e sucessivos nos quais no curso dos séculos os homens procuram responder às questões páticas sob as quais a vida não deixa de os susten»³⁷.

³³ CC, p. 135.

³⁴ Cf. B. KANABUS, «Le concept d'histoire chez Henry lecteur de Marx», in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 30 (2011), pp. 197-214; «Naissance de la phénoménologie de l'histoire: De Schelling à Henry», in *Revue Philosophique de Louvain*, 111/2 (2013), pp. 309-334.

³⁵ Michel HENRY, *Marx*, I. Paris: Gallimard, 1976, p. 454.

³⁶ PV IV, p. 38.

³⁷ CC, p. 50.

Os diferentes tipos de culturas que apareceram no curso da história – de maneira sucessiva ou contemporânea – deixam aparecer o inesgotável processo de ipseização da vida, a sua renovada vontade de se experienciar numa reprodução que *jamaís é a mesma mas sempre si*. Estas culturas revelam a beleza e a riqueza de uma corpopropriação que efetua cá e lá as potencialidades da vida, ao responder às suas necessidades consoante a modalização de uma corpopropriação diferente de um mundo diferente, isto é, consoante «hábitos sujeitos a um modelo ou melhor dizendo a um estilo»³⁸. Assim «toda a cultura se define primeiro pelas modalidades segundo as quais a vida responde às suas necessidades, através de atos concretos relativos aos alimentos, vestuário, trabalho, erotismo, relação com a morte, etc.»³⁹.

Por seu turno Christophe Dejours, ao retomar o conceito de corpopropriação, produziu, a partir da clínica do trabalho, análises absolutamente fundamentais para a compreensão do processo de subjetivação dos indivíduos no trabalho vivo:

«O termo *subjetivação* é hoje muito utilizado (demasiado utilizado) em psicanálise para designar as mais das vezes processos que presidem à gênese do eu ou relevam da individuação-separação a partir de uma suposta simbiose primitiva da criança com a mãe. No nosso caso, a subjetivação reenvia a outra coisa. Muito especificamente: – às condições graças às quais o mundo (utensílios, objetos técnicos) pode ser apropriado por um sujeito, por um lado; – aos modos sob as quais se faz esta apropriação (como experiência afetiva do corpo e não como representação cognitiva), por outro»⁴⁰.

Para o clínico, lembra Christophe Dejours, «o trabalho não é em primeira instância a relação salarial nem o emprego, mas o trabalhador; isto é, um certo modo de compromisso da personalidade para fazer face a uma tarefa moldada por constrangimentos (materiais e sociais)»⁴¹. Porque um trabalho, ainda que a sua organização esteja rigorosamente circunscrita por um caderno de encargos, não pode ser verdadeiramente de qualidade se ela se limitar apenas a executar escrupulosamente tarefas. Um simples trabalho de execução é, aliás, tão-só uma «greve de zelo». Um exército em que oficiais subalternos e soldados se contentassem estritamente em obedecer a ordens seria um exército vencido. Todo o trabalho apela a uma criatividade.

³⁸ LB, p. 138.

³⁹ PV IV, p. 34.

⁴⁰ Chr. DEJOURS, *Travail vivant*, op. cit., p. 32.

⁴¹ Id., «Travail et phénoménologie de la vie [I]», in *Dossier Michel Henry*, op. cit., pp. 352-358, 353.

Trabalhar implica «uma obrigação de repensar os objetivos a atingir (a tarefa) e o caminho que é preciso percorrer para procurar alcançá-los (a atividade)»⁴². Trabalhar é colmatar a distância entre o prescrito e o efetivo recorrendo a uma «inteligência inventiva», isto é a ardis e a tramas⁴³, pelos quais o trabalhador faz face ao real, o supera e encontra uma resposta a um problema cuja solução não era conhecida. Ora, para esse fazer, «é preciso usar de uma inteligência inventiva que repousa na mobilização de toda a subjetividade». A subjetividade, «essa começa pelo corpo, sua sensibilidade, seus saberes motores elementares, seu poder de memorizar a experiência da matéria, utensílios, máquina ou objeto técnico, seu poder intuir caminhos inéditos para fazer face aos imprevistos, acompanhado pela atividade do pensamento e da elaboração da experiência que nasce do corpo que trabalha»⁴⁴.

«Se trabalhar é antes de mais fracassar, é de seguida encontrar a solução que passa por caminhos e modos operatórios não prescritos implicando infrações e trapaças, arranjos, truques, tramas, astúcias. Para lá do fracasso é preciso ser capaz de resiliência, o tempo que for necessário, até perder o sono, deixar-se irritar, sonhar com o trabalho, isto é, aceitando, via resistência ao fracasso (etapa fundamental), fazer-se habitar pelo real, implicar-se totalmente na subjetividade, fazer corpo com o real do trabalho»⁴⁵.

Se uma tal criatividade, ainda que de modo minimal, for negada ou recusada, será a qualidade do trabalho que será menor e a subjetividade do trabalhador atrofiada. Ora esta inteligência que passa do prescrito ao efetivo é muitas vezes esquecida. Se insisto neste ponto, explica Christophe Dejours, é porque, precisamente, ao mesmo tempo que se desconhece a distância entre o prescrito e o efetivo, se desconhece que todos aqueles que trabalham devem mobilizar uma inteligência inventiva que faz parte integrante do trabalho ordinário. Até os mestres, em psicologia, em particular em psicologia

⁴² Id., *Travail vivant*, op. cit., p. 28.

⁴³ Tal como as auxiliares de educação, aquando de guarda ao sono das crianças, tricotam para evitarem adormecer, mas sobretudo para se distraírem de uma atenção demasiado focada, pela qual cada ruído se tornaria suspeito, em proveito de uma escuta não ansiosa que as familiariza com o conjunto da sala adormecida e as alerta precisamente quando algo de anormal acontece. Ou como quem, no curso de uma cirurgia, deixa o seu lugar para limpar o suor que corre na fronte do cirurgião não apenas para evitar que ele caia sobre o doente, mas também para se solidarizar com o cirurgião com esse gesto de apoio e de encorajamento (cf. *ibid.*, pp. 34 e 41).

⁴⁴ Id. (dir.), *Conjurer la violence. Travail, violence et santé*. Paris: Payot, 2011, p. 21.

⁴⁵ Id., «Travail et phénoménologie de la vie [2]», in Gr. JEAN, J. LECLERCQ e N. MONSEU (éd.), *La Vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*. Louvain-la-Neuve: PUL, coll. «Empreintes philosophiques», 2013, pp. 553-565, 555.

cognitiva, desconhecem essa inteligência, porque não estudam o trabalho, mas situações artificiais. Eles não estudam a inteligência confrontada com o real, mas situam-se no que se chama a «resolução de problema» cuja solução já se conhece⁴⁶.

Christophe Dejours percebe, na fenomenologia radical da vida e, de modo particular, no conceito de corpopropriação, um recurso para compreender essa inteligência, elucidá-la e até, quem sabe, intensificá-la. Este conceito aplica-o à relação que se instaura entre o trabalhador e a sua máquina. Trabalhar com uma máquina é habitá-la com o seu corpo, é sentir a sua máquina no seu corpo, é fazer de modo com que a máquina se torne o prolongamento do corpo.

«O sistema do conjunto formado pelo meu corpo em movimento e em esforço, meu Corpo imanente absolutamente subjetivo e absolutamente vivo – pelo corpo orgânico que se expande e dobra sob o seu esforço – pela Terra que se recusa a dobrar-se e se opõe ao esforço, dando-se a ele como o que ele mais não pode vencer nem dobrar, essa é a essência da técnica [...]. O instrumento originariamente é tão-só o prolongamento do corpo subjetivo imanente e enquanto tal uma parte do corpo orgânico, isto é, o que cede ao esforço e se dá como tal e somente desta forma. [...] Eis por que o instrumento se separa da natureza para ser entregue à iniciativa do corpo e posto à sua disposição»⁴⁷.

O marceneiro, à força de conhecer as resistências das diferentes madeiras, acresce a sua sensibilidade até prolongar o seu corpo na temura da madeira trabalhada pelo seu formão. O músico, de tanto tocar, aumenta sem cessar a sua mestria, a sua virtuosidade e a musicalidade de um instrumento com o qual ele faz corpo. Tal como a carroçaria do carro de corrida que roça os carris da pista se torna o prolongamento do corpo do piloto. «A habilidade, a destreza, a virtuosidade e a sensibilidade técnica passam pelo corpo, capitalizando-se e memorizando-se no corpo e desenvolvendo-se a partir do corpo»⁴⁸. E «esta subtilidade ilustra-se no contacto com a matéria no sentido convencional do termo, mas também com a matéria "imaterial", a da presença do outro, por exemplo, como em medicina, em psiquiatria, ou mais genericamente na clínica»⁴⁹.

⁴⁶ Id., «Travail et phénoménologie de la vie [1]», *loc. cit.*, pp. 353-354.

⁴⁷ LB, pp. 81-83.

⁴⁸ Cf. DEJOURS, «Travail et phénoménologie de la vie [1]», *loc. cit.*, p. 354.

⁴⁹ Id., *Travail vivant*, *op. cit.*, p. 32. Sur cette question, outre *Le Corps, d'abord*, Paris, Payot, 2001 et *Les Dissidences du corps*. Paris: Payot, 2009; cf. «Le corps inachevé entre phénoménologie et psychanalyse: Entretien avec Benoît Kanabus», in F. BRUSCHI, B. KANABUS et D. POPA (dir.), *La Portée pratique de la phénoménologie*. Bruxelles: Peter Lang, coll. «Théorie du droit et critique sociale», 2014, no prelo.

Uma tal clínica do trabalho revela então por seu turno quanto se continua a ler a fenomenologia da vida segundo um quadro que ela não cessa de desconstruir, opondo a imanência à transcendência, a prova pática da vida à sua experiência prática e concreta no mundo, numa palavra, taxando-a de filosofia etérea⁵⁰.

«Böhle Milkau (1991) propõe desta clínica do trabalho uma teorização a partir de Merleau-Ponty e de Lévy-Strauss. A análise difere quando se tem Michel Henry como suporte. Como se adquire essa sensibilidade extraordinária que os autores americanos chamam "tacit skills", que outros caracterizam com o termo "sentido técnico" ou "sexto sentido"? É preciso familiarizar-se com a máquina, para "se tornar máquina" – é o que se chama "fazer corpo" com a máquina»⁵¹.

Se ligarmos estas últimas análises à tese da criatividade em qualquer trabalho, ressalta que o trabalho é o meio pelo qual o corpo do trabalhador tende a transformar-se, a crescer a sua sensibilidade, a sua subjetividade. Ele aparece como um tempo essencial do processo de «sublimação» que Freud tinha recuperado, mas não tinha aprofundado.

«[...] o trabalho é sempre uma luta com o real, com isso que resiste ao conhecimento e à mestria. E para superar essa prova, é preciso usar uma inteligência que procede da mobilização e da implicação do corpo todo comprometido num corpo a corpo com o real: a "corpopropriação" do mundo confina numa familiarização que se oferece como uma reconciliação consigo quando a vida supera a resistência do real»⁵².

⁵⁰ Christophe Dejours lembra que, desde a publicação da obra *Marx*, Jacques Texier tinha apontado para a incapacidade de M. Henry avaliar com justeza a teoria marxista do trabalho coletivo («Autour du Marx de Michel Henry (II): Marx est-il marxiste?», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82/3 (1977), pp. 386-409). Ora, «será preciso admiti-lo, o trabalho não se reduz a uma relação entre o indivíduo e uma tarefa a cumprir. O trabalho é ainda um trabalho coletivo. Em geral ninguém trabalha absolutamente sozinho, trabalha-se com alguém: para o chefe, para os subordinados, para os colegas, para o cliente. O que significa que no trabalho ordinário é preciso passar também pelas relações com outrem. Ora estas relações levantam um conjunto de problemas e por vezes de conflitos cujo tratamento ou resolução constituem uma parte maior da carga do trabalho» (Id., «Travail et phénoménologie de la vie [2]», *loc. cit.*, p. 558). A este título, observamos ainda que a introdução da avaliação individualizada das atividades teve efeitos deletéricos sobre o trabalho e os trabalhadores que, em vez de cultivarem os laços de solidariedade, vivem permanentemente como concorrentes. Cf. e.a. *Le Facteur humain*. Paris: PUF, coll. «Que sais-je?», 1995; *L'Évaluation du travail à l'épreuve du réel. Critique des fondements de l'évaluation*. Paris: INRA, coll. «Sciences en questions», 2003.

⁵¹ Id., «Travail et phénoménologie de la vie [1]», *loc. cit.*, p. 354.

⁵² *Ibid.*, p. 356.

Mas uma tal clínica do trabalho revela por outro lado o sofrimento, as “devastações” que o trabalho pode do mesmo modo provocar quando se “cliva” da vida e nega a subjetividade que nele se realize⁵³. «Quando ao voltar costas à cultura, o trabalho desonra a vida, quando o trabalho se volta contra “o ser genérico do homem” para retomar aqui uma expressão marxista dos “manuscritos parisienses”, se profila o espectro da psicopatologia, até da morte sob a forma incrível de homens e de mulheres que hoje se suicidam no seu próprio trabalho»⁵⁴. Se não podemos desenvolver aqui o poder crítico social que, ao conjugar-se com uma crítica da organização do trabalho, nasce desta fenomenologia do trabalho e prossegue nos dados recolhidos e pensados pela psicodinâmica do trabalho de Christophe Dejours, não nos impediremos, pelo menos, de repensar estas linhas anunciadoras de *A barbárie*: «Desde o início da era industrial e como simples efeito da substituição progressiva da “força de trabalho” por energias naturais, era possível pressentir a redução da atividade dos trabalhadores a um trabalho de vigilância que significa a atrofia da quase totalidade das potencialidades subjetivas do indivíduo e, assim, um mal-estar e uma insatisfação crescentes»⁵⁵.

⁵³ É nesta perspectiva que Christophe Dejours sublinha antes, nomeadamente ao nível da sua organização do trabalho, o facto de que o que ressalta «da inteligência do corpo, nesses saber-fazer informais, nessas tramas de ofício e mais genericamente no engenho é negado pela hierarquia, em particular pelos gestores. Porquê? Porque esses saber-fazer são não raro ardis que supõem infrações ao regulamento como no caso do tricô durante as horas de trabalho. E escondem-nos. Mas a razão principal é que, se a inteligência em causa é fundamentalmente subjetiva, afetiva e corporal, ela é também invisível. A sensibilidade, a familiaridade com a matéria que requer até o trabalho do sonho não pertencem ao mundo visível. O que se prova no interior de si não se vê. Jamais se viu uma dor de dentes, não se veem os sentimentos, não se pode ver o sonho do outro, o amor não se vê, «prova-se de olhos fechados» (*Travail vivant*, *op. cit.*, p. 42).

⁵⁴ Id., «Travail et phénoménologie de la vie [1]», *loc. cit.*, p. 357. Para esta questão cf. e.a. Id. e Fl. BÈGUE, *Suicide et travail: que faire? Briser la loi du silence*. Paris: PUF, coll. «Souffrance et théorie», 2009.

⁵⁵ LB, p. 92.